DeepL
Abonnez-vous à DeepL Pro pour traduire des fichiers plus volumineux.
Visitez www.DeepL.com/pro pour en savoir plus.

Les adeptes de l'Advaita dans d'autres pays : Ibn al-'Arabi

La philosophie advaitique d'Ibn al-'Arabi

Par Gordon (Gopal) Stavig, *Vedanta Kesari* 86 (février 1999), pp. 67-71

Le mysticisme advaitique a été introduit dans la religion musulmane par le soufi iranien Abou Yazid al-Bistami (mort en 874/78). Son maître, Abou Ali al-Sindi, était un converti à l'islam qui était probablement originaire du Sind, dans le nord-ouest de l'Inde. Abou Yazid a mené une vie extrêmement ascétique pendant trente ans et connaissait bien la pratique yogique indienne du contrôle de la respiration. Dans ses états d'extase, il prononçait la maxime upanishadique « Tu es Cela », qui implique un état d'identité mystique avec l'Essence absolue. Il considérait le monde phénoménal comme une illusion, ce qui correspond au concept indien de maya. Il utilisait des comparaisons étrangères à l'islam, mais que l'on retrouve dans les Upanishads indiennes et la Bhagavad-Gita. Il est possible que les doctrines monistes qu'il enseignait aient été inspirées par l'Advaita Vedanta de Shankara, qui, selon les dates traditionnelles, est mort en 820.[1]

Alors qu'Abu Yazid enseignait une voie mystique menant à Dieu, une philosophie religieuse advaitique plus complète fut développée par Ibn al-'Arabi (1165-1240), né dans l'Espagne musulmane et mort à Damas, en Syrie. Ses écrits s'inspiraient de ses communications spirituelles avec les prophètes du passé. Il affirmait que son ouvrage, le *Fusus al-Hikam*, lui avait été dicté par le prophète

Mahomet au cours d'un rêve visionnaire.[2] Une version arabe d'une traduction iranienne d'un ouvrage sanskrit sur le yoga tantrique lui a été attribuée. Après sa mort, sa philosophie de la Wahdat al-Wujud (Unité de l'Être) a continué à prospérer en Turquie (Anatolie), en Iran et en Inde.[3]

La philosophie d'Ibn al-'Arabi fut transmise en Inde par les écrits du poète et mystique iranien Fakhr al-Din Iraqi (1213-1289). Ces doctrines constituèrent la philosophie soufie dominante en Inde jusqu'au XVIIe siècle, lorsque Ahmad Sirhindi (1564-1624) mena une opposition orthodoxe dualiste et ambivalente contre ces enseignements.

Dara Shukoh (1615-1659), dont le gourou appartenait à l'école d'Ibn al-'Arabi, a mis en évidence un certain nombre de termes soufis correspondant à des concepts sanskrits. L'influent Shah Wali Ullah de Delhi (1703-1762) a élaboré une théologie musulmane de synthèse, acceptant à la fois les points de vue d'Ibn al-'Arabi et de Sirhindi. Swami Vivekananda a indiqué que les musulmans soufis instruits de l'Inde sont pratiquement impossibles à distinguer des hindous.[4]

Selon Ibn al-'Arabi, l'Essence absolue (Nirguna Brahman)[5]est l'Être-en-soi (Satta), l'unité unique qui est le fondement de la multiplicité et la réalité qui se cache derrière l'apparence phénoménale (maya, abhasa). Elle existe dans un état de transcendance, dépourvue de substance, d'attributs, de quantité, de relations, de nom (nama), de forme (rupa), de différenciation, d'espace, de temps ou de dualité sujet-objet, tout en étant la source de tous ces éléments. L'Essence absolue ne peut être appréhendée par la raison, la comparaison ou l'analogie, car elle est ineffable (acintya) et totalement incomparable à toute connaissance humaine. Elle est libre de toute limitation (upadhis) et n'est atteinte que par un processus de négation (neti, neti). On ne peut préciser

« qu'elle » existe, et non « ce qu'elle » est. À l'inverse, le Dieu personnel (Ishvara) est lié à la création par des attributs divins (tatastha-laksana) et des noms compréhensibles par la révélation. On appréhende le Seigneur en lui attribuant des

---

68

attributs de Dieu, fondés sur des expériences vécues dans le monde phénoménal.[6] Le Soi essentiel (Atman) de chaque personne est identique à l'

Essence absolue, puisque toute existence forme une unité unique. La réalité essentielle d'une personne se manifeste à travers ses attributs sous la forme du « moi » empirique. Dans l'intuition spirituelle, les mystiques contemplent la forme de leur véritable être intérieur, prenant conscience de leur identité avec Dieu. Tous les êtres humains sont éternels dans leur être intérieur et absolu, et temporels dans leur manifestation extérieure et mondaine.[7]

Vivre l'existence du point de vue de l'Essence absolue (paramarthika-drst) correspond à un état d'unité et d'unicité, tandis que du point de vue du monde phénoménal (vyavaharika-drst), elle se caractérise par la pluralité et la différenciation. L'Essence de Dieu est partout et en toute chose, en tant qu'unité de la connaissance, du connaisseur et du connu. L'Essence divine présente deux aspects : l'un doté d'attributs (savishesa) et l'autre dépourvu d'attributs (nirvishesa). Son Essence est une, tandis que ses attributs et ses noms sont multiples, se manifestant comme une unité dans la diversité. Considérer la réalité d'un seul de ces deux points de vue est une vision partiale et incomplète.[8]

En réalité, le monde fini est inexistant (asat) puisque seule l'Essence absolue existe (ajativada). Le monde est une apparence, un rêve et une construction mentale (kalpana) sans aucune réalité

existence. Il n'existe qu'une seule Réalité, mais d'un point de vue conceptuel, il semble y avoir une dualité entre un Absolu transcendant et le monde phénoménal de la multiplicité. Tout, à l'exception de l'Essence absolue, subit des transformations d'une forme à une autre et est dépourvu d'existence réelle. C'est une illusion de penser que nous sommes séparés de Dieu et que nous aspirons à ne faire qu'un avec Lui. Le voile sensible des ténèbres (avidya maya) dissimule l'Essence divine, tandis que le voile spirituel de la lumière (vidya maya) la révèle.[9]

D'un autre point de vue, le cosmos n'est ni existant ni inexistant (anirvacaniya-khyati, mithya) et s'apparente à une image reflétée dans un miroir, qui est véridique sans pour autant être l'objet réel. Seul Dieu existe, mais le monde possède une certaine réalité, sans quoi nous ne pourrions pas le concevoir. Les objets phénoménaux sont irréels en eux-mêmes, mais réels dans le sens où ils expriment à la fois l'unité de l'Absolu et la multiplicité des noms divins.[10]

L'image de l'Essence absolue se reflète (pratibimba) sur divers miroirs que constituent les objets du monde phénoménal. Selon une autre conception, les idées intelligibles de l'Esprit divin, qui se manifestent sous forme d'attributs et de noms divins, se reflètent sur le miroir du monde. Dieu se révèle comme une image dans un miroir, chaque personne et chaque objet reflétant les noms divins selon leur nature et leur capacité en tant que récepteur. Une autre idée encore est que le miroir est l'Essence absolue sur laquelle se reflètent les objets phénoménaux. Dieu est le miroir dans lequel vous voyez votre véritable moi, et vous êtes le miroir dans lequel Il connaît et perçoit Ses attributs et Ses noms (anyonya-pratibimba).[11]

La création du cosmos

Pour Ibn al-'Arabi, la première manifestation de l'Essence absolue (Nirguna Brahman) est la Conscience universelle (Chit), c'est-à-dire la révélation de Dieu prenant conscience de Lui-même et faisant l'expérience de Sa propre réalité. À ce stade, les attributs et les noms divins sont indifférenciés, et il existe une identité entre celui qui connaît, la connaissance et ce qui est connu. Dans la deuxième manifestation de l'Essence absolue, Dieu, en tant qu'Esprit universel (Ishvara), se connaît Lui-même comme une infinité d'idées intelligibles et de formes déterminées potentielles. Les idées intelligibles sont discernées par Dieu indépendamment de leur manifestation créée, en tant que prototypes (bimba) de toutes les entités. Le monde phénoménal existe dans un état de potentialité, jusqu'à ce que les attributs et les noms divins s'objectivent par la prédication d'entités externes. Les idées intelligibles dans la Conscience divine se manifestent sous forme d'entités individuelles et non d'universaux.[12]

69

Au troisième niveau, le monde est créé par les idées intelligibles au cours d'un processus logique et non d'une séquence temporelle. Les noms divins de l'Esprit universel s'extériorisent et s'actualisent sous la forme de l'Esprit-Âme universel (Hiranyagarbha, Mahat). Dieu a conscience de Lui-même en tant qu'ensemble et des âmes individuelles qui sont Ses modes (upadhis). La création n'est pas ex nihilo, mais le produit des idées intelligibles de l'Esprit divin. Les formes des idées intelligibles se manifestent sous forme d'objets et d'événements phénoménaux à un moment et en un lieu particuliers de l'histoire du monde. Toutes les entités sont prédéterminées à suivre les prédispositions propres à leur

nature intrinsèque (svabhava). Dieu a créé spontanément l'univers dans le but de prendre conscience de Lui-même en tant qu'objet et de concrétiser Ses possibilités créatrices infinies (lila).[13]

Allah (Om) est le plus universel de tous les noms de Dieu et renferme les qualités de tous les attributs divins. Les noms divins sont des expressions éternelles mais limitées de l'Essence absolue, chaque nom représentant l'un des attributs infinis de Dieu. Les noms constituent à la fois un pont ontologique et épistémologique entre Dieu et le monde phénoménal. Chaque personne et chaque objet a un rôle particulier à jouer (svadharma) dans le cosmos, chacun remplissant la fonction que le nom que Dieu lui a conféré lui attribue. L'univers est créé par le souffle de l'Être suprême, qui a prononcé le nom kun (c'est-à-dire « sois ») et le cosmos est venu à l'existence.[14]

La quatrième objectivation est le Corps universel (Virat), composé de la nature et de la matière première passive (prakriti). La matière est ce qui reçoit la forme ; elle se compose des quatre éléments que sont l'air, le feu, l'eau et la terre (bhutas). Les êtres humains sont un esprit microcosmique (karana-sharira, anandamaya-kosha), une âme-esprit (linga-sharira) et un corps physique (sthula-sharira, annamaya-kosha) qui constituent des modes particuliers, et non des parties du Dieu macrocosmique, lequel est l'Esprit universel, l'Âme-Esprit et le Corps. L'existence est un tout organique où chaque microcosme n'a de sens que par rapport au macrocosme, à l'instar de la mer et de ses vagues, ou du soleil et de ses rayons. Cette unité de la pluralité se distingue conceptuellement de l'unité de l'Essence absolue.[15]

À travers l'existence phénoménale, il existe un substrat unitaire et immuable qui sous-tend toutes les formes changeantes. L'existence absolue (paramarthika) de Dieu est nécessaire, ce qui signifie qu'elle est auto-

et doit exister, tandis que l'existence empirique de la créature (vyavaharika) est possible et contingente, et peut exister ou ne pas exister. Conceptuellement, il existe également une existence impossible, qui est une non-entité dépourvue de réalité empirique (pratibhasika). Des termes féminins sont utilisés pour expliquer le processus créateur, car la nature est la mère du cosmos qui donne naissance à toutes choses. Elle est réceptive à l'activité divine, agissant sous l'effet des commandements et des paroles de Dieu.
Le monde est éternel et infini, dans un processus continu de transformation et d'anéantissement.[16]

Religion et mysticisme

Ibn al-'Arabi considérait toutes les religions comme des aspects partiels d'une seule religion universelle (sanatana dharma), qui a été révélée à diverses communautés à des époques et en des lieux précis, en fonction de leurs besoins, de leurs croyances et de leurs tempéraments. Dieu existe dans toutes les formes de culte en tant qu'Essence de celles-ci, et chaque voie religieuse révélée offre une manière unique de contempler le Divin et le monde. L'Être suprême transcende toutes les limites et est trop grand pour être confiné à une religion particulière et exclu de toutes les autres. Tous les êtres humains seront sauvés et libérés (sarvamukti) et finiront par faire l'expérience de la lumière du paradis. L'asservissement est temporaire, car le mal est la privation du bien et n'est pas une entité positive, tout comme les ténèbres sont l'absence de lumière et l'ignorance le manque de connaissance.[17]

L'incarnation la plus sublime de Dieu est l'Homme Parfait (Avatar), qui est le logos et la Parole de Dieu. C'est un principe actif

- - - - - -

70

de la connaissance divine qui se manifeste chez tous les prophètes (ishvarakotis, rishis), révélant la tradition scripturale (shruti, agama). Dans l'Homme Parfait, la perfection spirituelle du Divin se réalise, et Dieu prend conscience de Lui-même et de Sa perfection. Jésus et Mahomet sont des incarnations du Divin, mais pas Dieu Lui-même.[18]

La compréhension intuitive (anubhava) qui illumine l'être d'un aspirant spirituel provient de l'éclat divin qui sommeille dans les recoins les plus profonds du cœur humain. Lorsque le voile est levé, « l'œil du cœur et de l'âme » perçoit toutes choses telles qu'elles sont réellement, avec clarté et certitude. Dans l'expérience de la vision immédiate (samadhi), on ne fait plus qu'un avec Dieu et Il devient l'ouïe et la vue du mystique. La connaissance (jnana) jaillit dans l'âme passive, tranquille et pure, suscitant une unité illuminée de la conscience qui perçoit la présence de Dieu en toutes choses. Ceux qui connaissent Dieu, tout en subsistant sur terre, vivent dans le royaume supérieur et sont déjà sauvés (jivanmukta). Les théologiens et les philosophes suivent une approche rationnelle qui met l'accent sur l'inaccessibilité, l'altérité, la majesté, la justice et la colère de Dieu, tandis que les mystiques font l'expérience de l'accessibilité, de la proximité, de l'humilité, de la miséricorde et de la douceur de Dieu.[19]

L'amour (bhakti) est la forme la plus élevée de culte religieux qui unit toutes choses dans l'unité essentielle de l'existence. Les soufis recherchent l'union avec Dieu en se souvenant de Lui, en devenant Son compagnon intime (sakhya) et Son serviteur (dasya). Le but est de renoncer aux attributs humains que sont l'obstination, les désirs et les aversions, par la pratique de l'abandon de soi (prapatti) à Dieu. En parcourant le chemin religieux

, il faut avoir un guide spirituel (guru) pour éviter les dangers et les écueils qui jalonnent le chemin. Le véritable maître est un héritier du prophète et appartient à la chaîne spirituelle de transmission d'un ordre religieux.[20]

Le premier aspect ou mode de la volonté divine est la volonté divine de Dieu, la puissance créatrice éternelle qui donne naissance à la création. Le second est le désir divin, le commandement contraignant et normatif de Dieu. La volonté divine est déterminée et ne peut être désobéie, tandis que le désir divin est soumis à la liberté de choix et peut être obéi ou désobéi. Une conduite inappropriée est une désobéissance au désir de Dieu, mais pas à Sa volonté.[21]

Références

---

[1] R. C. Zaehner, **Hindu and Muslim Mysticism** (Londres : Athlone Press, 1960), pp. 93-134

[2] Ibn al-'Arabi*, Les Perles de sagesse (Fusus al-Hikam),* (ci-après, les passages rédigés par Ibn al-'Arabi seront cités sous le titre Fusus), trad. R. W. J. Austin (New York, Paulist Press, 1980), p. 45 ; Saiyid Rizvi, *Une histoire du soufisme en Inde* (2 vol., Delhi : Munshiram Manoharlal, 1983), ii, p. 38 ; William Chittick, *La voie soufie de la connaissance* (Albany : Université d'État de New York, 1989), p. 27. La plupart des références tirées du Futuhat al-Makkiyya utilisées dans cet article se trouvent dans cet ouvrage.

[3] Austin, p. 23 ; Rizvi, i, pp. 103-109.

[4] Rizvi, t. I, p. 205, 217, 250-255, 389-390 ; t. II, p. 1, 16-17, 36-38, 76-77, 90-91, 134-139, 169-170, 190-191, 209-213, 255-256, 268-270, 314-315, 417-424 ; William
Chittick, « Notes on Ibn al-'Arabi's Influence in the Subcontinent », *The Muslim World,* 82, 1992, pp. 218-41 ; Swami Vivekananda, *The Complete Works of Swami Vivekananda,* éd. Advaita Ashrama (9 vol., Calcutta, 1959), v, pp. 190, 195.

[5] Afin de faciliter les comparaisons avec la philosophie indienne de l'advaita, le terme sanskrit correspondant est indiqué entre parenthèses lors de sa première occurrence.

[6] Ibn al-'Arabi, Futuhat al-Makkiyya (ci-après Futuhat) (4 vol., Le Caire, 1911), i, pp. 41, 289, 691 ; ii, pp. 57, 110, 257, 289, 579, 597, 619 ; iii, p. 164 ; iv, p. 196 ; Chittick, *Sufi Path*, pp. 58-62, 69, 81, 112 ; A. E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul Arabi* (Lahore : Sh. Muhammad Ashraf, 1979), pp. 4-11, 21-24, 37-44 ; S. A. Q. Husaini, *The Pantheistic Monism of Ibn al-'Arabi* (Lahore : Sh. Muhammad Ashraf, 1979), pp. 67, 133-51.

[7] Fusus, pp. 69, 107-108, 153, 191 ; Futuhat, ii, pp. 67, 285, 468, 588 ; iii, p. 151 ; Chittick, *Sufi Path*, pp. 366-369 ; Husaini, pp. 99-108 ; Affifi, pp. 117-120 ; Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism* (Los Angeles : Université de Californie, 1984), pp. 104, 107, 233.

[8] Fusus, p. 107 ; Affifi, pp. 10-13 ; Izutsu, pp. 48-55.

[9] Futuhat i, p. 279 ; Izutsu, pp. 7-11, 32-33 ; Husaini, pp. 186-188 ; Affifi, pp. 54, 62 ; Austin, p. 40.

[10] Futuhat, p. , vol. IV, p. 151, 434 ; Affifi, p. 10-12, 41-42, 54, 62.

[11] Fusus, p. 65 ; Izutsu, pp. 34-35 ; Affifi, p. 16.

[12] Fusus, pp. 53-54 ; Izutsu, pp. 40-45, 152-158 ; Affifi, pp. 47-53.

71

[13] Husaini, p. . 57-66 ; Izutsu, p. 102, 147-148, 176-178, 198-201 ; Affifi, p. 24-28 ; Austin, pp. 33-34.

[14] Futuhat, t. I, p. 322 ; t. II, p. . 236 ; t. III, p. . 195 ; Fusus, pp. . 68, 141, 181, 183 ;
Chittick, *Sufi Path*, pp. 5, 19-20, 52-54, 84, 89, 302 ; Affifi, pp. 41-47.

[15] Futuhat, ii, pp. 431-432 ; iii, p. 420 ; iv, p. 150 ; Chittick, *Sufi Path*, pp. 7, 25, 139-43 ; Husaini, p. 57-66, 93-94 ; Izutsu, p. 102.

[16] Futuhat, ii, p. , 639, 677 ; iii, p. 275, 420, 452 ; iv, p. 150 ; Chittick, *Sufi Path*, pp. 81-82, 97-98, 140-141 ; Izutsu, pp. 202-205.

[17] Fusus, pp. 137, 210, 247-248 ; Futuhat, i, p. 266 ; iii, pp. 207, 373, 377, 528 ; iv, p. 142 ; Chittick*, *Sufi Path*,* pp. 28-29, 229, 290-291, 336-337, 347, 358 ; Izutsu, pp. 60-61, 82-85, 253 ; Affifi, pp. 166-167.

[18] Affifi, pp. 20, 66-89 ; Izutsu, pp. 236-43, 263-67.

[19] Fusus, pp. 148-151 ; Futuhat, i, p. 305 ; ii, pp. 291, 644 ; Chittick, *Sufi Path,* pp. 235-238 ; Affifi, pp. 96-98, 106-109 ; Izutsu, pp. 253, 265-266, 275.

[20] Futuhat, t. I, p. 91 ; t. II, p. , 88, 316, 364, 528-529 ; t. III, p. 19, 147 ; Fusus, p. 63, 209-210 ; Chittick, **Sufi Path**, pp. 147-153, 159, 270-274, 309-312, 317-323.

[21] Fucus, p. 204 ; Futuhat, ii, pp. 342, 593 ; iv, p. 430 ; Chittick, **Sufi Path**, pp. 292-294 ; Austin, pp. 31-32 ; Affifi, pp. 153-156. Selon Chittick, dans « Subcontinent », pp. 221-22, des mesures spéciales doivent être prises pour préserver les écrits de grande qualité des soufis indiens qui ont exposé cette philosophie advaitique, sans quoi ils seront irrémédiablement perdus. En préservant ces écrits, les musulmans indiens et pakistanais acquerront une meilleure connaissance de leur héritage advaitiste.